

Este volumen tercero recoge las religiones no cristianas de mayor incidencia en la sociedad española. Ya en el segundo volumen, aparecido en 1983, se recogían las más importantes (judaísmo, Islam, Fe baha'í, budismo e hinduismo). Con todo, este tercer volumen las ha recogido de nuevo, separándolas del tratamiento conjunto con los sectas (aunque ya aparecían bien distinguidas de las anteriores). Además, incluye un nuevo capítulo sobre las religiones tradicionales africanas y americanas, que en los últimos años han cobrado un cierto relieve debido a la llegada de ciudadanos de aquellos países a nuestra tierra.

Pero quizá la mayor novedad del volumen —y en esto probablemente está presente el deseo de reflexionar sobre las religiones no cristianas, tal y como pedía Juan Pablo II en la Carta «Tertio millennio adveniente»— estriba en la inclusión de varios estudios a cargo de teólogos españoles sobre el fenómeno religioso en general (J. Martín Velasco), la «teología de la religión» o visión cristiana de las demás religiones (Manuel Gesteira) y el diálogo interreligioso contemplado en su sentido y principios (Eusebio Gil). Resulta un acierto, pues, editar en un solo volumen las descripciones de cada una de las religiones unidas a esas reflexiones que sin duda ayudarán al lector español, católico mayoritariamente, a tener una valoración desde la fe que profesa, de manera que el libro supera el carácter meramente informativo. Algún tema de cierta incidencia en la actualidad, como la idea de reencarnación a la luz de la fe cristiana, es objeto también de tratamiento específico (Santiago del Cura).

El editor del volumen ofrece también una información de primera mano sobre el diálogo interreligioso hoy en España, especialmente con el judaísmo, el islam y, en menor medida, con otras religiones. Cierra el volumen una selección bibliográfica a cargo de J. García Biedma.

La obra en su conjunto, unida a los dos volúmenes anteriores, puede contarse entre las más serias en la geografía bibliográfica española, que en los últimos años está conociendo una cierta inflación de escritos de muy distinto valor sobre la religiosidad en general o las sectas en particular.

J. R. Villar

Emil L. FACKENHEIM, *The God Within: Kant, Schelling and Historicity*, J. Burbidge (ed.), University of Toronto Press, Toronto 1996, 252 pp., 16 x 23, 5. ISBN 0-8020-0697-3

John Burbidge ha reunido en este libro algunos ensayos escritos en los años 50 por Emil Fackenheim, Profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Toronto y posteriormente en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

El Autor, especialista en el idealismo alemán, se ocupó extensamente del pensamiento hegeliano en su obra «The Religious Dimension in Hegel's Thought» (1968). Este libro completa el panorama del pensamiento religioso idealista, desde Kant hasta Fichte y Schelling, con alusiones relevantes a Schleiermacher, Kierkegaard y Heidegger.

La historia, con su inevitable carga de empirismo, es un reto formidable para el pensamiento idealista, que se mueve mucho más a sus anchas en el plano de la universalidad eidética. Fackenheim muestra cómo Kant y Schelling se encararon seriamente con este reto. La consideración del hombre como ser histórico está estrechamente ligada a la filosofía de la religión, pues el Dios cristiano que resulta familiar a los idealistas alemanes es el Dios vivo de la *historia salutis*.

Acertadamente el Autor, adelantándose dos décadas a los hallazgos de la *Kant-Forschung*, intuye y determina que

la religión supone para Kant un ámbito de fuga respecto al racionalismo. Para el pensador de Königsberg, «la religión auténtica consiste en aceptar la condición contradictoria de la finitud humana, una aceptación posibilitada mediante la fe en que dicha condición [contradictoria] no es definitiva» (p. 10); para Kant el ser humano es esencialmente «una criatura» (p. 55). Aunque, en opinión de Fackenheim, la construcción histórica de Kant culmina en un fracaso, tal fracaso es mucho más instructivo que el aparente éxito hegeliano que hace de la historia *el tránsito de Dios a través de los tiempos*.

Schelling es el verdadero protagonista de los estudios recogidos en este volumen. Fackenheim lo presenta como un pensador tan honrado y socrático como Kant. El carácter proteico de sus múltiples escritos responde a la constatación reiterada de la insuficiencia de los sucesivos sistemas que va ideando. Desde su idealismo radical —«Sistema del idealismo trascendental» (1800)— inspirado en Fichte, Schelling evoluciona constantemente. Critica la insuficiencia de la dialéctica («filosofía negativa»), para descubrir la relevancia de la libertad divina absoluta y de la libertad humana creada. En consecuencia, admite más explícitamente que Kant la existencia del pecado —la caída original del hombre— (p. 98). En esta situación, la filosofía de la religión y el conocimiento de Dios sólo es posible si Dios desciende a los hombres mediante su autorrevelación (p. 108).

La «Filosofía de la mitología y de la revelación» schellingniana no es una reflexión sobre la autorrevelación divina, sino la explicación del mundo que emprende una razón que se reconoce limitada y que gira toda ella alrededor de los actos de la libertad divina y de la libertad humana. La necesidad de las leyes naturales es un hecho, pero su origen radica en un previo acto de libertad del Espíritu.

Curiosamente, la historia tiene sentido sólo en un mundo que ha padecido la caída original del hombre, rompiendo así la necesidad de los ciclos naturales. El hombre caído mantiene una relación con Dios que es intrínsecamente contradictoria: alejado de Dios, cae bajo el dominio de los poderes de este mundo; simultáneamente, su innata sed de Dios incapaz de ser saciada por Aquel a quien rechaza, le lleva a deificar estos poderes que le oprimen. Tal es la naturaleza de la existencia mitológica.

La nueva filosofía de Schelling se denomina *positiva*, no sólo en cuanto entiende que la dialéctica —la «filosofía negativa»— es un mero prolegómeno parcial de la reflexión filosófica, sino también porque su primer principio «no puede ser una Idea absoluta, sino tan sólo un Hecho absoluto» (p. 114), que como tal está más allá de la capacidad natural de nuestra inteligencia. Dios es «das Unvordenkliches Sein», el existente absoluto que trasciende nuestro pensar en cuanto su Libertad es también absoluta e impredecible (p. 116). Pero, en cuanto Dios decide libremente crear al Universo y al hombre, la creación se presenta ante la mente como revelación de Dios.

Tras un par de Capítulos dedicados a Hegel y a la Historia, este libro se concluye con un Epílogo singular, que trata de investigar las causas intelectuales del exterminio del pueblo hebreo emprendido por el nazismo. Fackenheim apunta al respecto el influjo del concepto germánico de «Weltanschauung», con la exigencia de totalización que comporta y con la arbitrariedad que está en sus orígenes. Por esta razón, la peculiar «Weltanschauung» de Hitler no podía tratar el llamado «problema judío» sino mediante el expediente de una «solución total».

Como ya se ha dicho, la lectura de estos estudios resulta especialmente útil como explicación del pensamiento de Schelling, injustamente relegado a un pa-

pel secundario en la historia del pensamiento alemán por la presión que los hegelianos ejercieron en las Universidades de este ámbito cultural.

J. M. Otero

Lewis R. RAMBO, *Psicosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?*, Ed. Herder, Barcelona 1996, 244 pp., 14 x 21, 6. ISBN 84-254-1923-9

El Autor, Profesor de Psicología en el «San Francisco Theological Seminary» (San Anselmo) y en la «Graduate Theological Union» (Berkeley), es miembro de una comunidad protestante, la «Iglesia de Cristo», aunque teológicamente su pensamiento es irenista: «Hay muchas formas de salvación, y no hay un único camino obligatorio». Ello influye decisivamente en el objeto de su investigación: «Dicho escuetamente, la conversión es lo que un grupo de fe dice que es» (p. 14).

Hay que agradecer al Autor su sinceridad al exponer con claridad y sencillez, ya desde el comienzo de su obra, cuáles son los presupuestos de su pensamiento, los objetivos que se propone y las limitaciones que constata en su estudio. Hay que objetar, sin embargo, a los responsables de la edición castellana haber añadido un subtítulo a esta obra que desdice de sus contenidos.

Reconoce que el concepto de *conversión* es paradójico, maleable y elusivo (pp. 218; 224). A lo largo de las páginas de este libro, acudiendo a la prolífica bibliografía que existe sobre el tema —que aparece reunida finalmente en las pp. 225-242—, revela la existencia de múltiples concepciones al respecto, incompatibles entre sí. Por su parte, ya en el Prefacio de la obra, se decanta por un concepto de *conversión* que es netamente teológico: «Veo la conversión genuina como una total transformación de la per-

sona a través del poder de Dios. Aunque estas transformaciones ocurren por la mediación de fuerzas sociales, culturales, personales y religiosas, creo que la conversión ha de ser radical, afectando a las raíces del sentimiento humano. Para mí, esta raíz es un torbellino de vulnerabilidad» (pp. 12 s.). Es decir, el factor últimamente decisivo en la conversión es la acción salvífica divina; pero, siendo esta intervención divina un acto misterioso e invisible como tal —indiscernible por medios psicológicos o sociológicos—, la psicosociología se ve abocada a confundir las auténticas conversiones religiosas que son fruto de la gracia divina con cualquier tipo de transformación radical que adopte el ser humano. En dicha confusión radica la *vulnerabilidad* del concepto que es objeto de este estudio. El Autor alude, además, al hecho de que «el ser humano es capaz de un infinito autoengaño» (p. 13), como consecuencia de su condición lapsaria: de modo que ni siquiera el propio testimonio de los conversos es un punto de apoyo indiscutible para elucidar la existencia de una *auténtica conversión* ni mucho menos para determinar cuál es la naturaleza de este proceso.

Estas observaciones ponen en entredicho el alcance de la psicosociología y la posibilidad misma de que alcance al respecto resultados de alguna entidad. El Autor, con todo, se expresa moderadamente optimista sobre tal empresa: «El conocimiento científico de la conversión es simplemente el intento humano de comprender un fenómeno que es un encuentro entre un Dios misterioso y un individuo de un vasto potencial, de terquedad y complejidad extraordinarias» (p. 41).

Esta dificultad metodológica sitúa el ámbito restringido en el cual puede desarrollarse una investigación de este tipo, que es exclusivamente el de la fenomenología del cambio radical de actitudes